

TÔN GIÁO - VẤN ĐỀ LÝ LUẬN VÀ THỰC TIỄN

**CHỦ THỂ VÀ KHÁCH THỂ
NHÌN TỪ TRIẾT HỌC VÀ TÔN GIÁO**

HÀ THỨC MINH(*)

Có ba vấn đề hay là ba mặt của một vấn đề mà Kant đã đề cập đến trong tác phẩm *Phê phán lí tính thực tiễn* (Kritik der praktischen Reason), đó là Thượng Đế tồn tại, ý chí tự do và linh hồn bất tử. Đương nhiên Kant không thể bằng “thực nghiệm khoa học” để “chứng minh” rằng linh hồn bất tử, cũng như Thượng Đế tồn tại. Ông bắt đầu không phải bằng “thực nghiệm khoa học” mà bằng cảm nhận cuộc sống. Cuộc sống quả thật có lắm điều trở trêu, vì sao nhiều người ở hiền lại không gặp lành, ngược lại lắm kẻ gặp lành nhưng dẫu có ở hiền. Tại sao xã hội lại bất công đến như vậy? Thượng Đế liệu có chịu trách nhiệm gì về việc đó hay không, nếu như Thượng Đế tồn tại? Nếu như mọi hành vi của con người đều là “định mệnh” vậy con người dẫu có chịu “trách nhiệm” gì về hậu quả hành vi của mình được. Nhưng không! Thiện, Ác không cần điều kiện năng lực nào cả mà chỉ đòi hỏi ý chí. Không thể đòi hỏi ai đó phải nhanh như sóc, khoẻ như voi, nhưng đứng trước “thiện” và “ác” thì làm gì có cái “có thể” hoặc “không có thể”. “Ý chí” được toàn quyền tự do lựa chọn giữa hai cái đó. Nếu vậy thì hoá ra quy

luật nhân quả chả có giá trị gì trong cuộc sống cả. Quy luật nhân quả tự phủ định ở thế giới bên này, nhưng lại tự khẳng định ở thế giới bên kia. Đó là lí do vì sao Thượng Đế tồn tại và linh hồn bất tử. Nếu không có Thượng Đế thì lấy ai để “điều chỉnh” bất công, nếu chết là hết, linh hồn không bất tử thì luật nhân quả biết thực hiện ở nơi nào? Đúng là nếu không có cái gọi là “linh hồn bất tử” thì Thượng Đế hoá ra chỉ tồn tại về danh nghĩa!

Thực ra “linh hồn bất tử” hay thế giới bên kia dẫu phải cần đến sự “phê phán” của Kant người ta mới biết. Thuở xa xưa, từ thời đồ đá cũ, người ta đã chôn vật dụng hằng ngày theo người chết, có nghĩa là họ tin rằng chết không phải là hết, linh hồn bất tử sẽ tồn tại ở thế giới bên kia. Biết đâu nó cũng tiếp tục những gì mà thế giới bên kia chưa giải quyết được. Tồn tại được phân đôi thành thế giới sống và thế giới chết, Con người phải chết trong thế giới sống và được sống trong thế giới chết (linh hồn bất tử). Người ta cho rằng

*. Ủy viên Ủy ban Giải thưởng Trần Văn Giàu. Cố vấn Hội Nho học Malaysia. Thành viên sáng lập Hội Nho học Asean.

đó là tiêu chí chứng tỏ tôn giáo xuất hiện cách ngày nay khoảng 18.000 năm. Vậy là sự xuất hiện của tôn giáo có liên quan đến “tư duy phân đôi” (One divided into two). Mani (khoảng 216 – 276) người Ba Tư, giáo chủ của đạo Mani (Manichaeism), cho rằng thế giới vốn được phân đôi thành “Thiện” và “Ác”. Nhưng vì cái “Ác” ngày càng lấn lướt cái “Thiện” làm cho thế giới lẫn lộn giữa “Thiện” và “Ác” như hiện hữu. Vậy, nhiệm vụ quan trọng bậc nhất của tín đồ đạo Mani là phải phân đôi thế giới lại như ban đầu. Mani cũng phân đôi cuộc sống làm hai loại, loại đích thực và không đích thực. Loại đích thực chỉ có thể có sau khi linh hồn từ bỏ thể xác trần tục. Balamôn giáo cũng hình thành trên cơ sở tư duy thế giới thành “Phạm” (Brahman) và “Ngã” (Atman) ở sơ kì *Veda*, nhưng lại chủ trương “Phạm ngã nhất như” (Brahmatmaikyam) ở *Upanishad*, hậu kì *Veda*.

Phân đôi sự vật cũng như phân đôi thế giới thành chủ thể - khách thể đều thuộc loại hình tư duy phân đôi. Hình như tư duy phân đôi không phải chỉ là phương pháp của tôn giáo mà cả của triết học nữa. “Nhị nguyên luận” (Dualism) cũng là loại hình tư duy phân đôi. “Nhị nguyên luận” (Dvaita vada) của Ādhava (1199-1278), thuộc trường phái Vedanta ở Ấn Độ cũng chia đôi thế giới thành “Phạm - Ngã”, cho rằng Visnu là hiện thân của Phạm Thiên và Thần Gió Vayu môi giới giữa thần và người. “Ngã” (Atman) vốn nghĩa là hơi thở, sự sống, còn thở là còn sống, còn liên hệ với Thần Gió. “Nhị nguyên luận” của Descartes cũng phân đôi tinh thần và thể xác thành hai “thực

thể hữu hạn”, độc lập, nhưng đều hợp nhất vào “thực thể vô hạn” Thượng Đế.

Tư duy phân đôi sự vật, phân đôi chủ thể - khách thể, liên quan đến vấn đề thiết thân của con người. Con người là chủ thể hay là khách thể trong thế giới này? Tôn giáo, triết học, chính trị, khoa học gì đi nữa thì cũng đều mục đích mưu cầu hạnh phúc cho con người. Có ai trên đời này mà không muốn sống hạnh phúc đâu! Nhưng tiền đề của hạnh phúc lại là tự do. “Tự do” và “hạnh phúc” là những bài toán mà nhân loại mãi vẫn chưa tìm ra đáp án cuối cùng. Phải chăng “tự do” luôn thuộc về cái gọi là chủ thể chứ không phải khách thể?

Nếu con người là sản phẩm của Thượng Đế thì đương nhiên con người không phải là chủ thể. Cho dù Thượng Đế bị loại khỏi cuộc chơi hay “Thượng Đế đã chết” đi nữa, con người cũng chỉ là sản phẩm, không phải của Thượng Đế thì chỉ của tự nhiên. Cho nên con người vẫn là “phái sinh” (derivation), là “thuộc tính phái sinh” (derival attribute), có nghĩa là con người luôn bị “cài đặt”. Vậy thì liệu con người có thể có tự do không? Nếu không thể có tự do ở thể xác bị cài đặt, vậy liệu có thể truy tìm điều đó ở linh hồn bất tử được chăng? Cũng như đạo Mani, đạo Jaina khẳng định dứt khoát rằng con người sau khi chết, có nghĩa là khi linh hồn rời bỏ thể xác thì mới có thể tự do, mới có thể giải thoát. Nếu như vậy thì quả thật đáng buồn! Kant đã bù đắp cho thiệt thòi đó, ông đã dành cho “ý chí” một “khoảng trống” tự do. “Ý chí” thuộc về đạo đức chứ không phải thuộc về tự nhiên. Tự nhiên là vương quốc của cái tất yếu còn đạo đức là vương quốc của “ý chí tự do”

đó là tiêu chí chứng tỏ tôn giáo xuất hiện cách ngày nay khoảng 18.000 năm. Vậy là sự xuất hiện của tôn giáo có liên quan đến “tư duy phân đôi” (One divided into two). Mani (khoảng 216 – 276) người Ba Tư, giáo chủ của đạo Mani (Manichaeism), cho rằng thế giới vốn được phân đôi thành “Thiện” và “Ác”. Nhưng vì cái “Ác” ngày càng lấn lướt cái “Thiện” làm cho thế giới lẫn lộn giữa “Thiện” và “Ác” như hiện hữu. Vậy, nhiệm vụ quan trọng bậc nhất của tín đồ đạo Mani là phải phân đôi thế giới lại như ban đầu. Mani cũng phân đôi cuộc sống làm hai loại, loại đích thực và không đích thực. Loại đích thực chỉ có thể có sau khi linh hồn từ bỏ thể xác trần tục. Bàlamôn giáo cũng hình thành trên cơ sở tư duy thế giới thành “Phạm” (Brahman) và “Ngã” (Atman) ở sơ kì *Veda*, nhưng lại chủ trương “Phạm ngã nhất như” (Brahmatmaikyam) ở *Upanishad*, hậu kì *Veda*.

Phân đôi sự vật cũng như phân đôi thế giới thành chủ thể - khách thể đều thuộc loại hình tư duy phân đôi. Hình như tư duy phân đôi không phải chỉ là phương pháp của tôn giáo mà cả của triết học nữa. “Nhị nguyên luận” (Dualism) cũng là loại hình tư duy phân đôi. “Nhị nguyên luận” (Dvaita vada) của Ādhava (1199-1278), thuộc trường phái Vedanta ở Ấn Độ cũng chia đôi thế giới thành “Phạm - Ngã”, cho rằng Visnu là hiện thân của Phạm Thiên và Thần Gió Vayu môi giới giữa thần và người. “Ngã” (Atman) vốn nghĩa là hơi thở, sự sống, còn thở là còn sống, còn liên hệ với Thần Gió. “Nhị nguyên luận” của Descartes cũng phân đôi tinh thần và thể xác thành hai “thực

thể hữu hạn”, độc lập, nhưng đều hợp nhất vào “thực thể vô hạn” Thượng Đế.

Tư duy phân đôi sự vật, phân đôi chủ thể - khách thể, liên quan đến vấn đề thiết thân của con người. Con người là chủ thể hay là khách thể trong thế giới này? Tôn giáo, triết học, chính trị, khoa học gì đi nữa thì cũng đều mục đích mưu cầu hạnh phúc cho con người. Có ai trên đời này mà không muốn sống hạnh phúc đâu! Nhưng tiền đề của hạnh phúc lại là tự do. “Tự do” và “hạnh phúc” là những bài toán mà nhân loại mãi vẫn chưa tìm ra đáp án cuối cùng. Phải chăng “tự do” luôn thuộc về cái gọi là chủ thể chứ không phải khách thể?

Nếu con người là sản phẩm của Thượng Đế thì đương nhiên con người không phải là chủ thể. Cho dù Thượng Đế bị loại khỏi cuộc chơi hay “Thượng Đế đã chết” đi nữa, con người cũng chỉ là sản phẩm, không phải của Thượng Đế thì chỉ của tự nhiên. Cho nên con người vẫn là “phái sinh” (derivation), là “thuộc tính phái sinh” (derival attribute), có nghĩa là con người luôn bị “cài đặt”. Vậy thì liệu con người có thể có tự do không? Nếu không thể có tự do ở thể xác bị cài đặt, vậy liệu có thể truy tìm điều đó ở linh hồn bất tử được chăng? Cũng như đạo Mani, đạo Jaina khẳng định dứt khoát rằng con người sau khi chết, có nghĩa là khi linh hồn rời bỏ thể xác thì mới có thể tự do, mới có thể giải thoát. Nếu như vậy thì quả thật đáng buồn! Kant đã bù đắp cho thiệt thòi đó, ông đã dành cho “ý chí” một “khoảng trống” tự do. “Ý chí” thuộc về đạo đức chứ không phải thuộc về tự nhiên. Tự nhiên là vương quốc của cái tất yếu còn đạo đức là vương quốc của “ý chí tự do”

(Freedom of the will). Ông Adam và bà Eva hoàn toàn tự do lựa chọn giữa ăn hay không ăn quả cấm “tri thức”, cho dầu đó cũng chỉ là tự do lựa chọn cái đã được lựa chọn. Nếu không ăn quả cây tri thức thì cũng không có tư duy phân đôi giữa thiện và ác, hạnh phúc và đau khổ... Cũng không biết phân đôi chủ thể - khách thể. Nếu tư duy phân đôi này có liên quan đến sự xuất hiện của tôn giáo, vậy thì tôn giáo đúng là một bước tiến chứ không phải là một bước lùi của nhân loại như có người đã nhận xét. Loài vật không có tôn giáo không phải do trình độ nhận thức thấp kém mà chính là do nhận thức chưa cao. Ngoài con người ra chẳng có động vật nào lại quan tâm đến thế giới bên này, thế giới bên kia, đến cái gọi là chủ thể - khách thể. Cũng giống như vậy, một đứa trẻ lên ba, khi hãy còn trong vòng tay của người mẹ, cũng chưa thể hình thành ý thức về “chủ thể”. Nó và mẹ nó cũng chỉ là một. Một khi nó bắt đầu rời khỏi vòng tay của người mẹ, người mẹ trở thành khách thể đối với nó, nó mới có ý thức về chủ thể - khách thể.

Bước tiến về văn minh lí tính phải chăng đã tạo ra bước lùi về đau khổ cho cảm tính. Giai cấp là một trong những nguyên nhân của đau khổ nhưng không phải là nguyên nhân của mọi đau khổ trên đời. Cho dù trong tương lai xa vời nào đó, không còn có giai cấp, nhưng con người đâu phải không còn đau khổ. Tôn giáo là nơi con người tìm đến để làm vơi đi bao nỗi khổ, nhưng tôn giáo lại xuất hiện khi con người biết phân đôi thế giới, tự tạo nỗi khổ cho mình.

“Âm”, “Dương” cũng là biểu hiện của tư duy phân đôi. “Âm”, “Dương” lại là

khái niệm cơ bản của *Kinh Dịch*, không có “Âm”, “Dương” thì cũng chẳng có cái gọi là *Dịch*. “Càn” (Trời), “Khôn” (Đất) là sự phân đôi đầu tiên, “Khảm” (Nước), “Ly” (Lửa) là sự phân đôi cuối cùng. Cái cuối cùng cũng đồng thời lại là cái đầu tiên. Ba “hào” trong quẻ đơn hay 6 “hào” trong quẻ kép đều tượng trưng cho vị trí của con người trong tự nhiên (Trời, Đất). Có nghĩa là phân đôi giữa chủ thể và khách thể. *Kinh dịch* không phải chỉ là kinh điển của Nho gia mà còn là kinh điển của Đạo gia, Đạo giáo. Đạo gia “thích” đi mây về gió, tìm cái tự do tuyệt gọi là “hà hữu chi hương”. Theo Đạo gia, nguyên nhân của mất tự do (hữu đãi) chính là do ý thức về cái chủ thể (hữu kỉ). Hãy “quên” cái chủ thể đi (vong ngã) thì mới tìm được tự do của chủ thể (vị ngã). Có lẽ cũng chẳng phải ngẫu nhiên mà Đạo gia lại đặt “chủ thể - khách thể” trong quan hệ với “sống - chết”: Toàn bộ triết lí sống của Trang Tử là “Đẳng vật ngã, tề sinh tử”. Đạo gia đã đi tìm tự do, bằng cách “hoà đồng” giữa chủ thể (ngã) và khách thể (vật), giữa sống và chết.

“Hoà đồng” ở phương Đông triết tiêu khoảng cách giữa chủ thể và khách thể, cho nên khác với nhận thức luận của phương Tây luôn phân biệt chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức. Các nhà triết học duy vật thế kỉ XVII - XVIII ở phương Tây cho rằng Thượng Đế tuy ở trên Trời nhưng lại là chương ngại vật rất lớn của tự do ở dưới Đất. Họ giải phóng con người khỏi bàn tay của Thượng Đế nhưng lại buộc chặt con người vào bánh xe tự nhiên. Con người là sản phẩm của tự nhiên, cho nên cái *tự nhiên* cũng chính là cái *tất nhiên* đối với con người. Con người chỉ có thể tìm cái *tự do* trong

cái *tất nhiên* đó. Họ chỉ nhìn thấy con người là khách thể chứ không phải là chủ thể của lịch sử. Tính “chủ thể”, tính năng động của con người không phải ở bản thể luận mà ở nhận thức luận. Nhưng khổ nỗi càng hi vọng vào động cơ của lí tính và khoa học bao nhiêu thì họ lại càng thất vọng về hậu quả do khoa học và lí tính mang lại bấy nhiêu. Vì quá “ưu ái” cái tự nhiên cho nên họ có phần “xa lánh” cái xã hội. J. J. Rousseau không những không tìm thấy tự do và bình đẳng nào cả trong xã hội, mà còn cho rằng chính xã hội văn minh của con người mới là nguyên nhân “xuống cấp” của tự do và bình đẳng. Có lẽ Feuerbach cũng không mấy đồng tình với điều đó, cho nên ông thường không muốn nhận mình là nhà triết học “duy vật”. Theo ông, không phải Thượng Đế thống trị con người mà chính là con người đang thống trị bản thân. Con người tạo ra Thượng Đế chứ không phải Thượng Đế tạo ra con người. Tôn giáo chẳng qua là sự tha hoá của con người. Cho nên Mác mới nhận xét rằng Feuerbach đã “hoà tan thế giới tôn giáo vào cơ sở trần tục”, “hoà tan bản chất tôn giáo vào bản chất con người”. Nhưng bản chất con người mà Feuerbach quan niệm thực ra cũng chỉ đóng khung vào *bản chất tự nhiên*. Có nghĩa là quan niệm của ông về bản chất con người cũng không vượt xa hơn bao nhiêu so với quan niệm của những nhà duy vật khác. Ông đã trao trả tự do cho *con người tự nhiên* nhưng lại giam cầm *con người xã hội*. Cho nên Mác mới nhận xét là ông chỉ thấy bản chất *tự nhiên* của con người, chỉ thấy “loài”, xem xã hội chỉ là sự “gắn bó một cách *tự nhiên* đông đảo những cá nhân lại với nhau”, có nghĩa là chỉ dừng lại ở

“những cá nhân riêng biệt” trong xã hội gọi là “xã hội công dân”. Mác đã chỉ ra điều mà Feuerbach không thấy đó là “bản chất xã hội” của con người:

“Bản chất *con người* không phải là một cái trừu tượng, cố hữu của cá nhân riêng biệt. Trong tính hiện thực của nó, bản chất con người là hiện diện những quan hệ xã hội” (... Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux) (*Luận cương về Feuerbach*).

“Hiện diện”, hay “toàn diện” (ensemble) chứ không phải “tổng hoà”, bởi vì “tổng hoà” là dấu “cộng” còn “hiện diện”, “toàn diện” không phải là dấu “cộng”, có nghĩa là bản chất con người được thay đổi chứ không phải giữ nguyên trong hiện thực. Mác không phủ nhận con người tự nhiên, nhưng cái gọi là con người không thể thiếu tính xã hội được. Con người sở dĩ trở thành con người không phải chỉ là thành quả của tự nhiên mà chính là thành quả của bản thân con người, của “xã hội loài người hay loài người có tính xã hội” (*Luận cương về Feuerbach*). Ăngghen phê phán quan niệm cho rằng “chỉ có tự nhiên mới tác động đến con người, chỉ có những điều kiện tự nhiên mới quyết định ở khắp mọi nơi sự phát triển lịch sử của con người, quan niệm ấy là phiến diện, nó quên rằng con người cũng tác động trở lại tự nhiên, cải biến tự nhiên và tạo ra cho mình những điều kiện sinh tồn mới”⁽¹⁾.

Feuerbach và những nhà triết học duy vật muốn trả tự do cho con người, muốn giải thoát con người khỏi bàn tay của Thượng Đế, nhưng lại không hiểu được

1. Ph. Ăngghen. *Biện chứng của tự nhiên*. Nxb Sự Thật, Hà Nội 1976, tr. 360.

bản chất xã hội của con người, không nhìn thấy tính năng động thực sự (thực tiễn) của con người, chỉ khẳng định được rằng con người là *khách thể* của tự nhiên. Cho nên Mác mới nhận xét họ một cách chí lý rằng:

“Khuyết điểm chủ yếu từ trước cho đến nay, của mọi chủ nghĩa duy vật (kể cả chủ nghĩa duy vật của Feuerbach) là sự vật, hiện thực, cái có thể cảm giác được, chỉ được nhận thức dưới hình thức *khách thể* hay hình thức *trực quan*, chứ không được nhận thức là *hoạt động cảm giác của con người*, là *thực tiễn*; không được nhận thức về mặt chủ quan. Vì vậy, mặt *năng động* được chủ nghĩa duy tâm phát triển một cách *trừu tượng*” (*Luận cương về Feuerbach*).

• Con người chỉ là khách thể, có nghĩa là con người được “cài đặt”, cho dù là cài đặt bởi tự nhiên chứ không phải bởi Thượng Đế. Con người bị “cài đặt” đồng nghĩa với con người là sản phẩm của lịch sử chứ không phải ngược lại. Rousseau nổi tiếng về một thời hoàng kim tự do và bình đẳng của con người. Sở dĩ con người đánh mất thời hoàng kim đó là vì đã biết đến cái gọi là “của tôi” đáng lẽ không nên biết. Mác nói rõ hơn, nguyên nhân khổ đau của nhân loại là “tư hữu”, xoá bỏ tư hữu, hướng về tương lai của chính xã hội con người chứ không phải lùi về quá khứ, chạy trốn vào tự nhiên để tìm lại tự do, bình đẳng vang bóng một thời.

Thiếu sót của những nhà duy vật là chỉ thấy một chiều, cho nên Mác mới bổ sung:

“Các học thuyết duy vật chủ nghĩa coi sự thay đổi là do hoàn cảnh và giáo dục tạo ra, đã quên rằng cần phải có những

con người để làm thay đổi hoàn cảnh và bản thân nhà giáo dục cũng cần phải được giáo dục” (*Luận cương về Feuerbach*).

Cái mà các nhà duy vật không nhìn thấy đó là trong khi con người tạo ra hoàn cảnh thì cũng là lúc mà con người tạo ra chính mình. Cho nên trả lại bản chất tự do cho con người không phải chỉ dựa vào *tính năng động nhận thức*, càng không phải dựa vào *tính năng động trừu tượng*.

Phải thừa nhận rằng chỗ “yếu” của những nhà duy vật chủ nghĩa chính là chỗ “mạnh” của Hegel. Hegel đã thực sự loại Thượng Đế ra khỏi cuộc chơi khi ông tuyên bố bản chất của con người là “tự do”, ý niệm là “tuyệt đối”. Hegel không buộc con người vào cỗ xe tự nhiên như các nhà duy vật bởi vì ông cũng đã hoà tan giới tự nhiên vào giới chủ thể, vào ý niệm tuyệt đối. Không phải con người là sản phẩm của tự nhiên, không phải lịch sử tạo ra con người mà chính tự nhiên mới do con người tạo ra, tự nhiên chỉ là sự tha hoá của con người, của ý niệm tuyệt đối mà thôi. Như vậy ý niệm tuyệt đối đã làm cho con người không phải là cái bóng mà chính tự nhiên mới là cái bóng của con người. So với các nhà duy vật, Hegel là một bước lùi về bản thể luận nhưng lại là bước tiến về nhận thức luận. Hoàn toàn có lý khi Hegel cho rằng “cái tồn tại là cái lí tính và cái lí tính cũng là cái tồn tại” (Tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel). Nếu đặt nó ở bình diện nhận thức luận thì cũng chưa hẳn đã là sai. Bởi vì tính chủ thể và khách thể là đồng thời xuất hiện, không có tính thứ nhất tính thứ hai ở nhận thức luận. Nhưng chủ thể nhận thức không

phải nhận thức khách thể, hay nói cách khác là chủ thể “tự nhận thức”, ý niệm tự nhận thức chính mình. Hégel đã thực hiện bước phủ định của phủ định về quan hệ chủ thể – khách thể trong quá trình nhận thức của nhân loại. Cho nên Hégel là nhà vô thần, là nhà vô thần duy tâm, nếu như xem xét Hégel trong toàn bộ hệ thống triết học của ông. Nếu Feuerbach và các nhà duy vật quá thiên về thực thể tự nhiên thì Hégel lại quá thiên về thực thể tinh thần. Cho nên Mác mới nhận xét rằng toàn bộ bí mật của Hégel nằm ở *Hiện tượng học tinh thần*, toàn bộ bí mật của *Hiện tượng học tinh thần* là ở chỗ tinh thần tách rời khỏi tồn tại⁽²⁾. Nhưng chính cái gọi là “phân đôi” này lại “hợp nhất” tồn tại ở ý thức. Cho nên nó đã giải thoát con người không những từ bàn tay của Thượng Đế mà còn từ mù quáng trước cái tất yếu. Cho nên Ăngghen mới cho rằng “Hégel là người đầu tiên đã trình bày đúng đắn mối quan hệ giữa tự do và tất yếu”⁽³⁾.

Phương pháp biện chứng của Hégel quả là phong phú, vĩ đại, nhưng không có nghĩa chỉ có phương Tây mới có tư duy triết học còn phương Đông chỉ có tư duy tôn giáo như Hégel đã ngộ nhận. Từ lâu, Ăngghen đã lưu ý đến tư duy biện chứng của Phật giáo:

“Tư duy biện chứng - chính vì nó lấy sự nghiên cứu bản chất của ngay những khái niệm làm tiền đề – chỉ có thể có được ở con người, và chỉ ở con người đã có trình độ phát triển tương đối cao (những tín đồ Phật giáo và người Hy Lạp)”⁽⁴⁾.

Tuy chưa có nhiều thời gian nghiên cứu về Phật giáo, nhưng đánh giá ban đầu của Ăngghen về tư duy biện chứng

của Phật giáo dầu sao cũng khách quan hơn nhiều so với Hégel.

Rất có lí khi Kimura Taiken cho rằng hạt nhân của Phật giáo là “giải thoát”. Nhu cầu “giải thoát” (Moksa) chỉ xuất hiện trong kinh *Upanishad* (phần cuối của *Veda*), có nghĩa là phải trải qua một thời gian dài con người mới “phát hiện” mình bị trói buộc, mất tự do, bị đau khổ. “Khổ” (Dukha) ở đây gắn liền với tính tất yếu, tính khách thể, bị động. Có nghĩa là tư duy phân đôi không ít thì nhiều đã góp phần làm cho con người phải khổ. Cho nên “khổ” trong *Upanishad* không phải được giải quyết bằng phát triển kinh tế mà bằng tư duy “hợp nhất” giữa chủ thể và khách thể.

Phật giáo tiếp tục vấn đề mà *Upanishad* đã đề cập, nhưng ít nhiều tỏ ra không “đồng thuận” với *Veda*, cho nên bị liệt vào danh sách của cái gọi là “dị giáo”. Nói đến giải thoát hay tự do thì bao giờ cũng phải đặt nó trong quan hệ chủ, khách thể nào đó. Tự do cho ai và tự do thoát khỏi cái gì. Nói cách khác là nhu cầu tự do lại được bắt đầu bằng tư duy phân đôi mà bản chất của nó là không tự do, cũng giống như uống nước biển để giải khát vậy. Có lẽ Bergson không phải không có lí khi cho rằng lí tính dựa vào tư duy ngôn ngữ để truy tìm tự do, nhưng bản thân ngôn ngữ lại là cái bị quy định, cho nên tự do luôn ở ngoài tầm của ngôn ngữ. Bergson cho rằng trực giác mới có thể giải quyết vấn đề tự do. Thiên tông

2. Mác, Ăngghen. *Toàn tập*. Nxb Chính trị Quốc gia. Hà Nội 2000, tr. 42, tr. 221.

3. Ph. Ăngghen. *Chống Duy linh*. Nxb Sự Thật. Hà Nội 1976, tr. 188.

4. Ph. Ăngghen. *Biện chứng của tự nhiên*. Nxb. Sự Thật, Hà Nội 1976, tr. 345.

chẳng phải đã chủ trương “bất lập văn tự”, chẳng phải thực hành “vô ngôn thông” đó sao? Phủ định ngôn ngữ, văn tự chỉ là phủ định cấp thấp, phủ định chủ thể - khách thể mới là phủ định cấp cao. Cá thể con người thông thường được gọi là “Ta” (Ngã, Atman), hay còn gọi là “nhân ngã” để phân biệt với “pháp ngã” là hiện tượng bên ngoài không phải là “ta”. Vậy “Ta” là chủ thể hay là khách thể? Nếu “ta” (ngã) là chủ thể thì thế giới bên ngoài, không phải “ngã”, là khách thể. Nhưng Phật giáo không phải là triết học về nhận thức mà là triết học về giải thoát, về *siêu nhận thức*. Nhận thức luận luôn phải đối diện với sự phân đôi giữa chủ thể và khách thể, nhưng siêu nhận thức luận của Phật giáo thì ngược lại. Trước hết, “Ngã” nếu được xem là chủ thể nhận thức ở nhận thức luận thì về cơ bản thường bị phủ định ở siêu nhận thức luận. “Ngã” là cái không có thật. “Ngã” chẳng qua chỉ do “ngũ uẩn” hợp thành, cho nên gọi là “giả tướng”. Nhưng người đời thường nhầm lẫn tưởng là thật, Phật giáo gọi đó là “ngã chấp” (Atma-graha). Chính vì biến cái ảo thành cái thực và luôn tự khẳng định về điều đó cho nên sinh ra “ngã mạn” (Asmi-mana). Nguyên nhân của mọi sai lầm bắt đầu từ đây, bắt đầu từ chỗ khẳng định chủ thể. *Câu xá luận*, quyển 29 cho rằng “vì chấp ngã cho nên sinh ra mọi phiền não” (Hữu ngã chấp lực, chư phiền não sinh)⁽⁵⁾.

“Pháp” (Dharma) thường đặt trong quan hệ với “ngã”. “Pháp” thường được hiểu theo hai nghĩa, về luân lý và về bản thể. Có nghĩa là cái chân chính và mọi hiện tượng bao gồm cả tinh thần (xem: *Phật giáo Đại từ điển*). Nhưng số phận của “pháp” cũng chẳng hơn gì “ngã”,

“ngã” vô, “pháp” cũng chẳng có lí do gì để mà “hữu” cả. Thuyết Duyên Khởi (Pratīyasamutpada) quan niệm mọi sự vật, hiện tượng đều không tồn tại độc lập, không có “tự tính”. Một trong Tam pháp ấn của Đại thừa là “chư pháp vô ngã”. *Du già sư địa luận*, quyển 23, cho rằng “nhân vô ngã”, “pháp vô ngã”, nói gọn lại là “nhị vô ngã”. Chẳng có chủ thể, khách thể nào cả. Trong “Thập ngũ đồ” của Thiên tông, bức tranh cuối cùng không còn trâu và người đầu cả, chỉ thấy một vòng tròn tượng trưng cho sự hoà đồng hay là “không” (Sunyata) giữa chủ thể, khách thể. Thực ra, cũng không phải là “không” mà cũng không phải là “có”. Công thức của Nagarjuna là: khi người ta nói “có” thì ta nói “không”, khi người ta nói “không” thì ta cũng nói “không”, “không” cái “có” và cũng “không” cái “không”. Thiên sư Việt Nam thời Lý - Trần lĩnh hội rất sâu sắc về điều này. Thiên sư Cửu Chỉ cho rằng đặc sắc của Phật giáo chính là ở chỗ “không chấp có và không”. Thiên sư Đạo Hạnh cũng có bài kệ:

Bảo là “có” thì từ hạt cát, hạt bụi đều có.

Cho là “không” thì hết thấy đều không.

(Tác hữu trần, sa hữu

Vị không nhất thiết không)

Feuerbach cho rằng “bí mật” của tôn giáo là ở chỗ tách bản chất của giới tự nhiên khỏi tự nhiên, tách bản chất con người khỏi con người. Ông còn viết:

“Con người không hiểu và không chịu được cái xấu xa của bản thân nó và vì

5. Phật giáo không thừa nhận “Ngã” (Atman) nhưng lại thừa nhận “Ngã” (Avayam-bhu) có nghĩa là “Phật tính”, “Nhu Lai”, cơ sở của mọi giá trị. (xem: *Cửu cánh nhất thừa báo tính luận*, Quyển 3).

vậy, nó đã đem bản thân nó phân ra thành một “cái Tôi” không có “cái Không phải tôi”, mà nó gọi là Thượng Đế, và một “cái Không phải tôi”, không có “cái Tôi” mà nó gọi là giới tự nhiên”.

Lênin đã đánh giá cao luận điểm trên của Feuerbach⁶. Nếu “bí mật” của tôn giáo là tư duy phân đôi như Feuerbach nói, thế thì điều đó hình như không phải là “bí mật” của Phật giáo? Phải chăng điều cần phải tránh là tuyệt đối hoá phân đôi cũng như tuyệt đối hoá hợp nhất?

Sự phân đôi giữa chủ thể và khách thể là một bước tiến của nhận thức nhưng cũng là bước lùi của tự do, là tiền đề của văn minh nhưng cũng là nguyên nhân đau khổ của thế giới trần tục và khủng hoảng của thế giới “siêu trần tục”.

Phải chăng Phật giáo thấy rằng nhận thức đã tạo ra điều không đáng có, cũng giống như ông Adam và bà Eva đã ăn quả cấm “tri thức” đáng lẽ không nên ăn? Đã ăn quả cấm “tri thức” rồi thì không thể trả lại được, cho nên không thể lấy nhận thức luận để giải quyết vấn đề nhận thức luận mà phải giải quyết bằng “siêu nhận thức”, “siêu lí tính”. Nhận thức “siêu lí tính” không những không phải lúc nào cũng cần phải phân đôi giữa chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức mà chính là ngược lại. Phật giáo không bàn về cái “từ đâu tới và đi về đâu”, có nghĩa là không bàn về bản thể luận (Xem *Tạp Ahàm, Tiền Dự kinh*). Cái gọi là “nhân vô ngã”, “pháp vô ngã”, về nhận thức luận (đúng ra là siêu nhận thức luận) đã xoá bỏ sự phân đôi giữa chủ thể và khách thể,

đã trao sứ mệnh tự do cho chính bản thân con người chứ không phải ở ngoài con người, ở thế giới bên này chứ không phải ở thế giới bên kia. Tư duy phân đôi là một bước tiến, nhưng tư duy hài hoà cái phân đôi cũng là bước tiến của bước tiến.

Thế giới không có trái tim dương nhiên cần trái tim nóng và cũng cần cái đầu lạnh. Cái đầu lạnh biết xem xét bề nổi của cuộc sống từ chiều sâu. Không thể hiểu bản chất, vị trí, tự do, hạnh phúc của con người nếu không đặt nó trong quan hệ chủ thể - khách thể với tự nhiên một cách hợp lí. Cá nhân với cộng đồng quan hệ chủ, khách thể như thế nào cũng đâu đã được giải quyết thoả đáng về lí luận cũng như về thực tế. Không phải cộng đồng lúc nào cũng là chủ thể, cá nhân lúc nào cũng là khách thể. Tự do cho cộng đồng, cho cả quốc gia là điều kiện cần chứ chưa phải là điều kiện đủ. Chính “sự phát triển tự do của mỗi người là điều kiện cho sự phát triển tự do của tất cả mọi người” như Mác đã nói trong *Tuyên ngôn đảng Cộng sản* (Le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous). Đây là tiền đề không thể thiếu của tự do sáng tạo trong xã hội phát triển. Chừng nào con người còn sống trong tự nhiên, còn thay đổi tự nhiên để thay đổi bản chất của chính mình thì chừng đó vấn đề về tư duy phân đôi, về quan hệ chủ thể - khách thể vẫn còn được đặt trong hệ thống mở./.

6. Lênin. *Toàn tập*. Nxb. Tiến Bộ Matxcova 1981. T. 29, tr. 70-71.